UNIVERSITÉ DE FRANCE. — ACADÉMIE DE STRASBOURG.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

ÉTUDE

SUR

LA DOCTRINE DE SAINT PAUL

TOUCHANT LA PERSONNE DE CHRIST.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le / Mai ~~avril~~ 1861, à 4 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

ALBERT SCHILLINGER,

DE MUHLBACH (HAUT-RHIN).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1861.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547023_0078

A MES PARENTS.

A. SCHILLINGER.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. REUSS, Président de la soutenance.

MM. REUSS,
BRUCH,
RICHARD,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

AVANT-PROPOS.

Le sujet que nous abordons a été souvent traité dans les derniers temps et à des points de vue fort divers : la question à laquelle nous essaierons de répondre à notre tour, attend encore sa solution définitive, cela suffit pour justifier notre choix.

Nous devons cependant dire quelques mots de la marche que nous suivrons : elle s'explique par les résultats auxquels nous sommes arrivé.

Nous croyons que pour Paul l'humanité de Christ n'est qu'accessoire, étrangère et même opposée à sa véritable nature, et qu'il n'attribue à Christ qu'une seule essence dans des états divers. Nous ne pouvions donc adopter la distinction entre les deux natures comme principe de division, et nous avons mieux aimé considérer l'une après l'autre les formes d'existence successives du Seigneur.

Ce qui nous y a principalement décidé, c'est que pour déterminer la nature de Christ, nous en sommes le plus souvent réduits à la rechercher dans ses manifestations, et que celles-ci se groupent naturellement suivant les différents états.

Nous avons puisé les éléments de notre travail dans toutes les épîtres de Paul; nous espérons faire voir qu'elles sont toutes d'accord sur la question qui nous occupe, et que la christologie du moins ne peut fournir aucun argument sérieux contre l'authenticité de certaines d'entre elles.

L'esprit qui nous a guidé est celui d'une parfaite im-

partialité. Nous avons essayé de découvrir la pensée du plus grand apôtre sur une question d'une importance extrême pour le chrétien, nous contentant de la prendre telle qu'il l'exprime, sans l'affaiblir, sans y rien ajouter et sans nous préoccuper des conclusions qui pourraient y être renfermées, ni des arguments qu'on pourrait en tirer pour ou contre des opinions accréditées de nos jours.

Les ouvrages que nous avons pu consulter sont les suivants :

Commentaires de De Wette, *Meyer*, *Olshausen*, etc.

Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique.*

Gess, *Die Lehre von der Person Christi.*

Schumann, *Christus oder die Lehren des Alten und Neuen Testaments.*

Baur, *Paulus.*

I.

CHRIST EN FORME DE DIEU.

§ 1er.

L'état de préexistence est celui qui paraît le moins souvent chez Paul; l'objet de sa prédication est avant tout le Seigneur mort et glorifié. Toutefois il y a quelques passages qui, sans fournir un système complet, nous donnent à ce sujet d'importantes indications, et l'épître aux Colossiens I, 15-19, nous révèle aussi bien l'essence de Christ, que la manifestation de cette essence dans une activité préexistante.

§ 2.

On a soutenu que le passage cité, intimement lié à ce qui précède (v. 14), comme à ce qui suit (v. 20), et rattaché des deux côtés à l'œuvre historique de Jésus, ne peut se rapporter qu'au Christ historique. En outre, εἰκων τοῦ θεοῦ τοῦ ἀορατοῦ (v. 15) doit nous faire songer à une image visible.

Nous ne contestons pas la valeur de cette dernière objection, car évidemment l'apôtre ne veut pas désigner Christ comme l'image invisible du Dieu invisible (Chrysostome); mais cela ne prouve pas que Christ n'ait possédé l'image de Dieu que sur terre; nous verrons, au contraire, que le contexte nous autorise à étendre cette idée à l'état de préexistence.

Quant à la première raison, nous ne pensons pas qu'on puisse tirer un argument valable de la succession des idées. Paul ne suit pas ici l'ordre chronologique, comme il le fait Phil. II, 6-11; il parle d'abord de la vie terrestre de Christ (v. 14), ensuite de sa préexis-

tence (v. 16), et de sa glorification (v. 18), pour revenir au Christ historique (v. 20). Si donc εἰκων του θεοῦ est lié à ce qui précède, il ne se joint pas moins étroitement à ce qui suit πρωτοτοκος πασῆς κτισεως, et l'on pourrait en conclure avec assez de raison qu'il se rapporte à l'état de préexistence. D'un autre côté, ὁς ἐστιν pourrait être parallèle à ἐν ᾧ ἐχομεν, dépendre de υἱος τῆς ἀγαπης (v. 18), et désigner plutôt le Seigneur glorifié, ce qui semblerait confirmé par le présent ἐστι. On ne prouve rien en expliquant l'emploi de ce temps par le fait que le Christ historique conserve l'image de Dieu dans son état de gloire (De Wette). Du moment que cette image n'est pas réservée à un seul état, rien ne nous empêche de l'étendre à tous, et voici même des raisons qui nous y engagent:

1° Ὁτι (v. 19) est explicatif et doit se rattacher soit à toute l'énumération précédente, soit seulement à ἱνα γενηται. Le passage tout entier a pour but d'assigner à Christ la première place sous tous les rapports, idée résumée dans ἱνα γενηται, et expliquée par la présence de la plénitude en Christ. Il a pu créer le monde dans sa préexistence, puisqu'alors déjà il possédait la plénitude divine. L'acte indiqué par εὐδοκησε a donc précédé la création, et c'est à la première forme d'existence de Christ que se rapporte le v. 19, tout en se rattachant étroitement à l'œuvre historique de Jésus (v. 20). Nous en conclurons pour le v. 15, qu'en le faisant même dépendre du 14e, il n'est point nécessaire de l'entendre exclusivement de l'existence humaine.

2° L'emploi des temps nous conduit à l'explication qui nous semble la plus naturelle.

Tous les attributs de Christ sont amenés par le pré-

sent ἐστι. Il *est* le premier né, le chef de l'Église, le premier ressuscité : et cependant chacun de ces attributs appartient plus particulièrement à un état spécial.

C'est que Paul ne songe pas ici à distinguer entre les différents états de Christ : il ne parle que d'une seule et même personne, du Christ dont il veut établir la parfaite supériorité, dont il énumère les attributs et les activités qui peuvent convenir à ce but et qu'il choisit indistinctement dans la préexistence, dans la carrière terrestre et dans la glorification. L'emploi tant de fois répété de αὐτος nous fait bien voir que le sujet ne change pas. Nous verrons plus loin que Paul était dans son droit en employant cette construction, puisque selon lui la nature de Christ n'a pas changé avec ses états et qu'il est ici question de sa nature seulement, à l'exclusion de cette forme extérieure dans laquelle cette nature s'est manifestée.

Nous rejetons donc toute interprétation exclusive de notre passage, celle qui ne l'entend que de l'existence historique du Sauveur et celle qui ne le rapporte qu'au Logos éternel (Olsh.).

On s'explique aisément l'essai d'établir de pareilles distinctions, en se rappelant la manière de procéder de Paul. Il ne spécule pas à vrai dire sur la nature même de Christ, et au lieu d'énumérer des attributs abstraits, il cite plus volontiers les faits qui les ont manifestés.

Or ceux-ci, comme la création, la résurrection, le gouvernement de l'Église, nous les classons naturellement suivant les trois formes d'existence du Seigneur, mais il ne faut pas chercher cette distinction chez l'apôtre, qui énumère rapidement et sans ordre tout ce

qui lui semble propre à faire reconnaître la sublime élévation de Christ.

Les termes mêmes qui semblent donner des indications sur sa nature, comme πρωτοτοκος, etc., ne désignent, à y regarder de plus près, que des faits, et en fin de compte, il n'en reste que deux qui se rapportent directement à la nature même du Seigneur. Ce sont εἰκων et πληρωμα, et encore ils désignent moins des attributs particuliers que l'essence même de Christ, qui n'est pas analysée davantage, mais démontrée par ses manifestions. Celles-ci étant prises dans les trois formes d'existence, nous en conclurons que l'essence de Christ fut la même dans toutes les trois. Le terme κατοικειν, du reste, indique une résidence non interrompue (cf. Col. II, 9; Éph. III, 17).

§ 3.

La plénitude dont il s'agit est celle de la divinité, comme il ressort de Col. II, 9[1]. Puisque ce terme employé ailleurs dans le sens de richesse (Rom. XV, 29), ou de totalité (*ibid.* XI, 12), se trouve ici sans nulle explication, nous devons croire qu'il est emprunté aux spéculations philosophiques, réfutées dans l'épître aux Colossiens.

Dans les systèmes gnostiques, dont le germe semble se trouver dans ces spéculations, le plérôme désignait l'ensemble des forces qui résident en Dieu, et sortent de lui pour se manifester comme éons. Selon Paul, au

[1] Schleiermacher, *Stud. und Kritik.*, 1832, p. 447, et Holzhausen, *Tüb. Zeitschrift*, 1832, p. 236, expliquent πληρωμα par la totalité des païens et des juifs.

contraire, elles ont été données à Christ et manifestées en lui.

On a soutenu cependant que Paul ne peut avoir emprunté πλῆρωμα à ses adversaires.

Quoi qu'il en soit, qu'on prenne ce terme dans le sens actif (*id quod implet*) ou dans le sens passif (*id quo aliquid completur*), il faut admettre qu'il renferme l'idée de totalité. Si donc θεοτης désigne l'essence (οὐσια) de la divinité, nous arriverons de toute façon à dire que Christ possédait la plénitude de l'essence divine. c'est-à-dire que son essence était identique à celle de Dieu. Ce sera toujours une interprétation arbitraire de vouloir restreindre cette plénitude à tel ou tel côté de la divinité.

On l'a essayé de plusieurs manières, mais surtout en ne trouvant ici qu'une communion éthique de Christ avec Dieu, explication fondée sur Col. II, 9 et suiv.; Éph. III, 19 (cf. De Wette).

Dans le premier passage Paul oppose Christ et la vie en lui aux doctrines d'une vaine philosophie.

Il élève le Seigneur au-dessus des puissances intermédiaires imaginées par la sagesse de ce monde, en nous faisant voir que lui seul posséde la plénitude divine (ὁτι ἐν αὐτῷ κατοικει πᾶν τὸ πληρωμα της θέοτητος σωματικως) et peut nous y faire parvenir à notre tour (καὶ ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμενοι).

Il est vrai sans doute que notre union avec Dieu se manifeste comme union religieuse et morale; mais cela ne prouve pas, comme on l'a soutenu, qu'il faille restreindre à cette signification la plénitude de Christ. Nous ne pouvons échanger notre nature contre l'essence divine, mais on ne peut en conclure que Christ ne peut posséder celle-ci tout entière.

Il est opposé aux puissances célestes (*ὅς ἐστι κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*, Col. II, 10) dans lesquelles la plupart des exégètes s'accordent à reconnaître les éons gnostiques. La divinité que ces derniers possédaient à différents degrés doit donc avoir entièrement appartenu à celui qui est leur maître et qui les a créés. Tout nous pousse à prendre *πλήρωμα* dans le sens ontologique; *πᾶν*, dont il est accompagné, renforce l'idée de totalité contenue dans le substantif lui-même et exprimée également par *σωματικως*[1]. Toute restriction est ainsi exclue.

Les mêmes observations s'appliquent à Éph. III, 19 *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ*. Ici encore la plénitude consiste dans les forces morales et religieuses, c'est la perfection divine en tant que nous pouvons y arriver.

La préposition *εἰς* fait voir qu'elle nous est transmise par un développement progressif, et l'expérience constate que nous ne la réalisons jamais parfaitement. Chez Christ s'est tout le contraire : son union intime avec Dieu a existé de tout temps et en vertu de sa nature, la plénitude éthique qui nous est promise, découle chez lui naturellement et nécessairement de sa plénitude métaphysique, et c'est évidemment mal raisonner que de conclure de l'homme à celui qui l'a créé.

Ici c'est la plénitude de Dieu à laquelle nous pou-

[1] Σωματικως, réellement (σωμα opposé à σκια, cf. Col. II, 7). On y a vu une allusion polémique au docétisme, en traduisant par «corporellement.» Ceux qui expliquent πληρωμα par la totalité des païens et des juifs, traduisent σωματικως par «réunis en un corps» (Dœderlein).

vons arriver, ailleurs c'est celle de Christ, *μεχρι καταντησωμεν.... εἰς μετρον ἡλικιας του πληρωματος του Χριστου*, Éph. IV, 13.

Nous étant également proposées comme but, elles doivent être identiques. Avec Christ comme avec Dieu nous nous trouvons dans une union morale et religieuse, et si *πληρωμα* est employé des chrétiens, nous en serons autorisés aussi peu à restreindre la plénitude de Christ que celle de Dieu [1].

On sait du reste que beaucoup des attributs de Christ doivent être transmis dans un sens restreint ou à un point de vue idéal aux croyants, tellement est intime le lien qui les unit à lui. Il en est de même du *πληρωμα*, bien que celui-ci embrasse en Christ des attributs métaphysiques que nous ne partagerons jamais et dont la réalité est prouvée par leurs manifestations. Ainsi la création (Col. I, 16) dont nous parlerons plus loin suppose un attribut essentiellement divin compris dans le *πληρωμα*. Celui-ci ne peut donc pas être restreint à une communion morale et religieuse avec Dieu, et dès lors rien ne nous permet de lui assigner des limites qui seront toujours arbitraires et étrangères, sinon contraires au texte.

L'explication la plus naturelle, ce semble, sera de dire que Paul attribue à Christ une essence divine. Hâtons-nous d'ajouter qu'il n'analyse jamais cette essence et ne se rend pas compte des difficultés qu'une pareille idée peut présenter pour nous et auxquelles l'exégèse s'est tant efforcée d'échapper.

[1] La divinité de Christ est le plus fortement prononcée chez Jean, et pourtant, selon lui aussi, nous pouvons participer à la plénitude du Seigneur (Jean I, 16).

§ 4.

Si *πλήρωμα* désigne une essence divine, *εἰκων τοῦ θεοῦ* (Col. I, 15) ne peut être entendu que dans un sens métaphysique, car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, Christ n'est l'image de Dieu que parce qu'il possède la plénitude de la divinité, c'est-à-dire la totalité des attributs de Dieu. Comme nous pouvons participer à la plénitude de Christ, de même aussi son image doit nous être communiquée (Rom. VIII, 29). Mais dans ce passage l'image est restreinte (cf. Phil. III, 21) à la gloire que nous partagerons avec le Seigneur, tandis que Col. I, 15 elle désigne sa nature tout entière.

§ 5.

La divinité de Christ est présentée à un autre point de vue Phil. II, 6 *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ.*

Nous trouvons ici la distinction la plus précise entre les trois états successifs du Fils de Dieu.

Cependant un grand nombre d'exégètes se refusent à admettre dans ce passage un développement historique et le rapportent dans son entier à l'humanité de Christ. Voici les raisons qu'on allégue :

1° *Χριστος Ιησους* désigne le Christ historique. En admettant qu'il en fût ainsi[1] cela prouverait seulement

[1] Cela n'est pas fondé, et cet argument auquel on en revient bien souvent ne nous semble d'aucune valeur. Paul ne connaît pas de nom spécial pour le Christ préexistant, tout comme il n'y a pas de désignation réservée au Christ historique, ou au Christ glorifié (cf. Rom. IV, 24; 1 Thess. I, 10; 2 Thess. I, 7, ou ce dernier est appelé Ἰησους).

que c'est bien le Christ historique qui était en forme de Dieu et qu'il y a identité de personne malgré la différence d'état.

2° Dans la suite (v. 8) il est question du Christ historique. Nous répondrons encore que si Paul peut parler des deux derniers états de Christ sans changer de sujet, il n'y a pas de raison pour qu'il en change en parlant de la préexistence, car il s'agit toujours de la même personne.

3° Enfin le Christ historique seul peut nous être présenté comme modèle.

Ce dernier argument n'a pas la moindre valeur et nous ne nous arrêterons pas à le réfuter.

Μορφη désigne toujours quelque chose d'extérieur, la forme, la beauté. Cette signification, que nous n'avons pas le droit de fausser et qui est confirmée par la suite où *μορφη* est expliqué par *ὁμοιωμα* et *σχημα*, nous fournit une explication simple et naturelle.

Nous verrons plus loin que le Fils de Dieu a conservé sa nature divine sur la terre ; la *μορφη θεου*, dont il s'est démis en devenant homme, ne peut donc désigner cette nature et doit être entendu d'une forme d'existence divine (cf. Phil. III, 21 ; Rom. VIII, 29, où *μορφη* est également employé de la forme glorieuse que revêtira notre corps dans le royaume futur du Seigneur).

La même idée est exprimée par *εἰναι ἰσα θεῳ*, synonyme de *μορφη θεοῦ* et désignant comme elle la *δοξα*, qui devait nécessairement appartenir au Christ préexistant en vertu de sa nature. Cette gloire, en harmonie avec son être, il ne l'a pas retenue, mais s'en est dépouillé pour entrer dans un corps mortel (*οὐχ ἁρπαγ-*

μον ἡγήσατο, *non retinendum duxit*, de ἁρπαζω, retenir avidement, comme une proie ; cf. Gess, Wiesinger).

Cette pensée naturelle, conforme au texte, d'une application facile, est bien souvent méconnue ; ἰσα θεῳ, dit-on, ne saurait être synonyme de μορφη θεοῦ; si Paul avait voulu exprimer une seconde fois l'idée de la δοξα, il se serait servi de τουτο (De Wette). Mais il nous semble que l'apôtre, qui veut faire ressortir l'abaissement de Christ, est autorisé à cette répétition, fondée d'ailleurs dans la forme oratoire du passage. En outre les deux expressions doivent être synonymes, car, dans la construction, la μορφη δουλου est opposée à la seconde, tandis que, dans la pensée de Paul, elle l'est évidemment à la première. On trouve donc dans εἰναι ἰσα θεῳ la gloire divine et dans μορφῃ θεοῦ la divinité elle-même, soit éthique (De Wette[1]) soit ontologique (Luth.), et en traduisant οὐχ ἁρπαγμον ἡγήσατο par *non rapiendum sibi duxit*, on fait dire à Paul que Christ, possédant sur la terre la nature de Dieu, n'a pas voulu s'emparer de sa gloire. Il se serait donc dépouillé de la δοξα en tant qu'il ne s'en empara pas ou qu'il ne la manifesta pas (*gloria divina se evacuavit quatenus eam non perpetuo manifestavit.* Calov.). On arrive bien ainsi à attribuer au Christ historique la μορφῃ θεοῦ et la μορφη δουλου, la nature divine et la nature humaine, mais c'est en substituant à la pensée de l'apôtre un véritable nonsens.

En effet, on méconnaît l'antithèse incontestable

[1] Qui cependant (Rom. VIII, 29) entend μορφη de la forme extérieure, de la δοξα.

entre *μορφη δουλου* et *μορφη θεοῦ*, en les réunissant dans le même état, on fausse le sens de *μορφη* en l'expliquant par *οὐσια*, on affaiblit singulièrement l'énergique *ἐκενωσε* en en faisant une pâle répétition de *οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο*, et on annulle la portée pratique du passage.

Évidemment la *κενωσις* indique une privation réelle. Christ ne s'est pas dépouillé de quelque chose qu'il ne possédait pas ou qu'il conservait à l'état latent. L'objet de la *κενωσις* est le *εἰναι ἰσα θεῷ*, qui fut remplacé par la *μορφη δουλου*. Si l'un se rapporte à la forme d'existence et l'autre à la nature, il n'y a plus d'antithèse entre eux.

Enfin, les aoristes *ἡγησατο* et *ἐκενωσε* indiquent un acte une fois accompli et non un acte continué durant toute la vie humaine de Christ.

§ 6.

Un passage parallèle à celui que nous venons d'examiner se trouve 2 Cor. VIII, 9 : *δι' ὑμας ἐπτωχευσε πλουσιος ὢν*. Paul exhorte les Corinthiens à contribuer à la collecte entreprise pour les chrétiens de Jérusalem, en leur rappelant l'amour de Christ qui a tant donné pour eux. La pauvreté consiste dans la *μορφη δουλου*, la richesse à laquelle Christ a renoncé pour nous y faire participer à notre tour est la gloire divine.

Il est vrai que *πτωχευω* signifie d'ordinaire être pauvre et non devenir pauvre, cependant nous ne renoncerons pas pour cela a notre explication, et nous ne réunirons pas dans le même état la richesse et la pauvreté, qui nous paraissent s'exclure dans la pensée de Paul. Christ fut pauvre bien que devant être riche

en vertu de sa nature, et l'ayant été avant de venir sur la terre. De cette manière, l'application est aisée et naturelle. De même que Christ a renoncé pour nous à sa δοξα divine, ainsi les Corinthiens doivent partager avec leurs frères les biens de ce monde, la δοξα terrestre. L'application devient au contraire difficile et forcée si l'on veut trouver ici une richesse et une pauvreté matérielles (De Wette). Πλουσιος ὢν désigne un état réel de Christ, et ne peut pas signifier « ayant le pouvoir de s'emparer des biens de ce monde, » ce qui ferait de la χαρις une χαρις en quelque sorte négative, puisque Christ n'aurait renoncé qu'à ce qu'il ne possédait pas. De plus, il n'y aurait aucun rapport entre la pauvreté matérielle de Jésus et la richesse spirituelle qu'elle doit nous faire obtenir.

§ 7.

Nous avons dit que Paul n'analyse point la divinité de Christ, mais qu'il se contente de l'affirmer. L'Église est allée plus loin en détaillant les attributs de cette divinité (*Form. Conc.*, VIII, 7). Assurément on ne saurait lui en contester le droit; cependant il y a deux attributs qu'on pourrait croire nécessaires à la divinité du Fils de Dieu et que Paul lui refuse positivement, ce sont l'éternité et la coordination au Père (cf. *Symb. Athan.*).

§ 8.

L'éternité de Christ n'est pas exprimée Éph. III, 11 : κατα προθεσιν τῶν αἰωνῶν ἣν ἐποιησεν (θεος) ἐν Χριστῷ Ἰησου.

En admettant que ποιειν doive se traduire par *former* et non par *exécuter*, et que ἣν ne se rapporte pas à

σοφιαν, nous trouvons ici non l'éternité de Christ, mais celle du décret, résolu en lui, puisqu'il devait l'exécuter.

On a encore cité Col. I, 15 : πρωτότοκος πασης κτισεως, et v. 17 : αὐτος ἐστι προ παντῶν. En effet, il est ici question non de la supériorité (Flatt) de Christ sur tout ce qui a été créé, mais de son antériorité [1] (cf. v. 18 : πρωτοτοκος ἐκ νεκρων) ; seulement de ce que Christ ait été avant toutes choses, il ne s'ensuit pas qu'il soit éternel. C'est tout le contraire qui ressort de πρωτοτοκος. Paul ne pourrait employer ce terme, s'il admettait l'éternité de Christ; le premier né doit avoir une fois commencé, de même que la κτισις.

Nous pensons qu'à cela se bornent les conclusions qu'on peut légitimement tirer de notre passage, et on a tort, à notre avis, d'y chercher des indications sur la manière dont Christ a pris naissance.

De ce que πρωτοτοκος désigne le premier dans une série d'êtres semblables, les Ariens ont conclu d'abord que Christ doit être πρωτοκτιστος et avoir été créé par le Père, comme l'univers l'a été par lui [2].

D'un autre côté, on a soutenu que la naissance de Christ, indiquée par τικτειν et non par κτιζειν, est distinguée de celle de la création et se présente comme une émanation immédiate de l'essence divine (voy. Schumann, p. 558).

[1] On a voulu joindre les deux explications, en disant que πρωτοτοκος désigne tout aussi bien la prééminence dans le rang, que la priorité dans le temps (De Wette).

[2] D'après Schleiermacher (*Stud. u. Kritik.*, 1832), la création à laquelle appartient Christ est celle de son royaume, dans lequel il est la première image de Dieu (πρωτοτοκος est joint à εἰκων).

Ce sont là des questions inconnues à Paul et auxquelles il n'a pas songé en employant le terme en question. Dans un passage consacré tout entier à élever Christ au-dessus de toutes choses, il n'a pu vouloir abaisser au niveau de la créature celui qui a tout créé. Il veut uniquement établir que le Fils de Dieu a été avant tout ce qui existe, et les anciens pères nous semblent avoir bien saisi la pensée de l'apôtre en faisant dépendre *πασης κτισεως* de *πρωτος*, et en trouvant ici la même idée que dans ce qui suit (v. 17) : *καὶ αὐτος ἐστι προ παντῶν* (cf. *Tertull. adv. Prax., c. 7. Primogenitus est ante omnia genitus* [1]).

§ 9.

Si la manière dont Christ a pris naissance reste un mystère, nous avons du moins une indication très-précise sur la cause de son origine, Col. I, 19, *ἐν αὐτῷ εὐδοκησε* (sc. *θεος*; cf. 1 Cor. I, 21; Gal. I, 15) *πᾶν τὸ πληρωμα κατοικησαι*. Il a plu à Dieu que toute plénitude habitât en lui : c'est par la volonté du Père que Christ possède le *πληρωμα*, c'est à cette volonté qu'il doit sa nature et son existence. L'aoriste indique un acte une fois accompli et ne saurait se concilier avec l'éternité du Fils de Dieu. En même temps ce passage nous conduit au second point qui nous reste à examiner, à la subordination du Fils.

§ 10.

Il est impossible d'exprimer la subordination plus

[1] On pourrait prendre κτισις dans le sens de création («Christ est né avant que rien fût créé»), et alors notre interprétation serait seule admissible. Cependant elle nous paraît fondée, en conservant le sens ordinaire de κτισις.

fortement que Paul ne le fait ici, et c'est une interprétation arbitraire de la restreindre à l'humanité de Christ en expliquant πληρωμα par la plénitude de la grâce qui lui permit d'accomplir l'œuvre du salut, et en rapportant ὁτι exclusivement au v. 17 (καὶ αὐτος ἐστιν ἡ κεφαλη τοῦ σώματος. Voy. Meyer, qui ailleurs, Col. II, 9, trouve dans πληρωμα la divinité parfaite et entière).

La même idée de subordination est renfermée dans εἰκων τοῦ θεοῦ, Col. I, 15, qui fait de Christ l'image de Dieu et de son essence une essence en quelque sorte dérivée.

Si la volonté du Père a donné naissance à Christ, il n'est pas étonnant que cette volonté paraisse dans toute la vie du Seigneur comme cause déterminante. Nous aurons plus d'une fois à constater ce fait qui est consacré par la formule souvent répétée, θεος καὶ πατηρ κυριου (Rom. XV, 6; 2 Cor. I, 3; XI, 31; Éph. I, 3; Col. I, 3). Qu'on fasse dépendre κυριου de θεος et de πατηρ (cf. Gal. I, 4; Phil. IV, 20) ou de πατηρ seul (cf. Éph. V, 20; Col. III, 17), il est impossible d'y méconnaître l'idée de la subordination de Christ, exprimée avec le plus de force par θεος κυριου, Èph. 1, 17[1]. Vouloir dire qu'elle ne s'étend qu'à la nature humaine de Jésus (cf. *Symb. Athan.*, 31), c'est attribuer à Paul une distinction qui lui est inconnue et qu'on ne saurait découvrir dans les passages cités. Si Christ ne semble être quelquefois que l'organe de la volonté du Père, il est présenté plus souvent comme agissant avec une entière liberté. Les deux points de vue sont également légitimes et nous les trouverons partout unis.

[1] Ce serait une construction extrêmement arbitraire de joindre θεος à δοξης, et πατηρ à κυριοῦ.

§ 11.

Les rapports de Christ à Dieu énumérés jusqu'ici sont résumés dans un des termes favoris de Paul, celui de *υἱος τοῦ θεοῦ*, Rom. I, 3, 4, 9; V, 10; VIII, 3, 29, 32; 1 Cor. I, 9; XV, 28; 2 Cor. I, 19; Gal. I, 16; II, 20; IV, 4, 6; Éph. IV, 13; Col. I, 13; 1 Thess. I, 10. Désignant dans l'Ancien Testament le peuple d'Israël ou ses rois (cf. Deut. XIV, 1; Osée I, 10), il est employé des chrétiens dans un sens plus profond. Ceux-ci deviennent fils de Dieu par une vie digne de lui (Phil. II, 15; cf. Matth. IX, 45), par l'union intime avec Christ et par l'esprit de Dieu qu'ils reçoivent dans cette union (*ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι εἰσιν υἱοι θεοῦ*, Rom. VIII, 14; cf. Rom. VIII, 16; Gal. III, 26; IV, 6, IX, 8; Phil. II, 15).

Nous ne pouvons devenir fils de Dieu que par Christ, qui est le Fils par excellence puisque l'esprit de Dieu est en même temps son esprit et que sa nature est divine et dérivée de celle du Père.

L'idée de subordination est aussi contenue dans ce terme : comme Fils de Dieu, Christ lui doit l'existence et paraît partout comme l'organe de sa volonté.

Enfin, il est *υἱος θεοῦ* par la conformité de sa volonté avec celle du Père, qui fait de sa soumission absolue la plus parfaite liberté et qui l'unit au Père dans l'union la plus intime possible, dans une union d'amour.

Souvent, dans l'emploi de cette expression si riche, l'une ou l'autre des idées que nous venons d'analyser est plus fortement accentuée. Ainsi l'on peut dire que Paul a surtout en vue l'essence divine de Christ, Rom. I, 3-4; VIII, 3; Gal. IV, 4; sa subordination, 1 Cor.

XV, 28; l'amour qui l'unit au Père, Rom. VIII, 32 (*ἰδιος υἱος*), Col. I, 13 (*υἱος τῆς ἀγαπης*; cf. Éph. I, 6, *ἠγαπημενος*, où quelques manuscrits ont ajouté *υἱος*). D'autres fois il est impossible de découvrir une idée prédominante, et l'on peut même citer des passages où *υἱος θεοῦ* est tout simplement une désignation du Messie. On comprend que ce terme ait pu devenir pour Paul un nom de Christ, mais ce nom suppose toujours une nature divine.

§ 12.

Après avoir constaté la divinité de Christ, il nous reste à examiner comment elle s'est manifestée dans la préexistence. A la vérité il n'y a ici qu'une seule manifestation à considérer, mais c'est la plus éclatante et, au point de vue de Paul, elle suffirait à prouver la nature divine du Seigneur (cf. Rom. I, 20) puisqu'elle suppose la toute-puissance : c'est la création. « En lui (Christ) ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit les trônes ou les dominations ou les principautés ou les puissances ; tout a été créé par lui et pour lui » (Col. I, 16).

L'énumération, qui repose sur deux principes de division, embrasse la totalité de ce qui existe; quant aux catégories d'êtres célestes qui y sont comprises, elles sont probablement citées en vue des systèmes philosophiques de Colosses, bien qu'elles ne soient pas étrangères à la doctrine de l'apôtre (cf. Rom. VIII, 38).

Le rapport de Christ à la création est triple et exprimé par les trois prépositions *ἐν, δια, εἰς*. Suivant quelques exégètes, *ἐν* serait synonyme de *δια*; d'autres

y ont découvert l'idée inconnue à Paul, que Christ aurait été la *causa exemplaris* de l'univers (Neander). Nous y trouvons un sens plus profond que dans *δια*, en nous rappelant l'idée mystique exprimée si souvent par *ἐν*. Ce nous semble être une sorte de moyen terme entre *δια* et *εἰς*, voulant dire que tout a été créé *en* Christ, puisque tout a sa raison d'être et sa source de vie en lui (cf. Col. I, 17). *Δια* désigne l'instrument, Christ est l'organe de la volonté du Père; *εἰς* enfin désigne le but, Christ qui a créé l'univers en est aussi le but final, tout devant en dernière analyse servir à sa gloire.

La part du Père et celle du Fils dans la création sont mieux précisées 1 Cor. VIII, 6: «Nous avons un seul Dieu, le Père, duquel procèdent toutes choses, et nous sommes pour lui, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par lequel sont toutes choses, et nous sommes par lui.» Dieu, *ἐξ οὗ τα παντα* (cf. 1 Cor. XI, 12), est la dernière source et la dernière cause de tout; à sa volonté, qui a donné naissance à Christ, doit aussi être rapportée l'existence de l'univers.

Supérieur au Fils comme cause dernière, il l'est aussi comme dernier but (*ἡμεις εἰς αὐτον*), puisque tout ne doit revenir à Christ que pour être ramené par lui au Père (1 Cor. XV, 28).

Christ, *δι' οὗ τα παντα*, est l'organe de cette volonté suprême. Le second membre de la phrase, *ἡμεις δι' αὐτον*, est ordinairement expliqué par la création spirituelle. Nous n'en voyons pas trop la raison; cependant l'interprétation est possible, elle nous ferait voir dans cette seconde création le même ordre que dans la première : Christ exécutant la volonté du Père. En tout

cas elle ne suffit pas à expliquer dans leur entier les passages cités. Nous en dirons autant de l'explication de Schleiermacher (*Stud.*, 1832, II), qui traduit κτιζειν par *organiser*, et restreint l'action de Christ à l'organisation du royaume des cieux et des gouvernements de la terre.

Nous avons vu que la création attribuée à Christ prouve son essence divine. Pour participer à la puissance créatrice de Dieu, il faut qu'il participe à toute sa nature; l'un des attributs entraîne l'autre.

Cela nous paraît plus évident encore quand nous voyons qu'ailleurs l'acte créateur est attribué à Dieu lui-même, Rom. XI, 36, δι' αὐτον (θεον) τα παντα. Cf. Rom. I, 10; Éph. III, 9[1].

La contradiction n'est qu'apparente, elle fait voir entre le Père et le Fils une union d'activité telle qu'il n'est plus possible de distinguer la part qui revient à chacun, union qui ne peut être expliquée que par la nature de Christ.

§ 13.

Christ n'est pas seulement le créateur, mais aussi le conservateur de l'univers, τα παντα ἐν αὐτῷ συνεστηκε (Col. I, 17). Cette seconde manifestation de son essence n'est pas différente de la première, elle en est la conséquence naturelle. Cependant elle prouve que la divinité est permanente (κατοικει) en Christ et ne lui a pas été donnée pour un temps et à une fin déterminée comme la création.

[1] Δια Ἰησου Χριστου manque dans la plupart des manuscrits. Paul veut dire que Dieu, qui nous donne le salut, nous a aussi donné l'existence. Beng. : *Rerum omnium creatio fundamentum est omnis reliquæ œconomiæ.*

§ 14.

Nous ne trouvons pas de trace chez Paul d'une autre activité du Christ préexistant. On a soutenu qu'il était miraculeusement présent et actif dans toute l'ancienne Alliance (De Wette), en se fondant sur 1 Cor. X, 4: *ἡ δε πετρα ἠν Χριστος*. Mais il nous semble peu naturel de faire dire à Paul que Christ s'est changé en rocher, et nous croyons trouver une interprétation plus facile dans la manière dont Paul explique souvent l'Ancien Testament. Comme la manne et l'eau du rocher, veut-il dire, dont se nourrirent les Israélites au désert, préfigurent la nourriture spirituelle du chrétien, de même le rocher qui fournit l'eau préfigure le Seigneur qui nous donne cette nourriture.

II.

CHRIST EN FORME DE SERVITEUR.

§ 15.

Le Fils de Dieu descendit du ciel (1 Cor. XV, 47) et se manifesta aux hommes (*ἐφανερωθη* 1 Tim. 3, 16, *ἐπιφανεια* 2 Tim. 1, 20). Il vint sur la terre (1 Tim. I, 15) envoyé par Dieu (Rom. VIII, 3).

Ces termes (cf. Gal. IV, 4; Phil. II, 7) supposent un état antérieur. Ceux qui n'admettent pas la préexistence répondront que Dieu, en fixant le moment de la naissance de Christ, l'a envoyé sur la terre comme il y envoie chacun de nous. Mais il y a plus ici. Paul dit (Rom. VIII, 3) que Dieu envoya son Fils *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας*. Il y a antithèse entre cette forme d'apparition et l'idée même du Fils; on voit que celui-ci paraît dans des conditions qui ne répondent pas à sa véritable na-

ture, qui ne sont qu'adoptées. Gal. IV, 4, nous retrouvons la même antithèse qui fait irrésistiblement songer à une forme d'existence antérieure, en harmonie avec la nature du Christ.

§ 16.

L'état dans lequel est entré le Fils de Dieu, est désigné comme un état d'abaissement (*κενωσις* Phil. 2, 7; *ταπεινωσις ibid.* II, 8; *ἀσθενεια* 2 Cor. XIII, 4; *πτωχεια* 2 Cor. VIII, 9). Il est déterminé par la perte de la forme d'existence divine (*μορφη θεου, εἰναι ἰσα τῳ θεῳ*), de la richesse de gloire (2 Cor. VIII, 9), que Christ possédait au ciel. Mais l'essence de sa nature divine n'est pas altérée. C'est bien le même qui était auprès du Père et qui revêtit un corps humain (Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4) *ἐφανερωθη ἐν σαρκι* 1 Tim. III, 16 (cf. Jean I, 14).

Nous avons constaté plus haut que dans le passage Col. I, 15-19 il n'est pas fait de distinction entre les différents états de Christ et que la plénitude divine doit lui avoir également appartenu sur la terre, puisqu'elle explique la résurrection. Cela est confirmé, comme nous l'avons déjà fait observer par *κατοικειν* (Col. I, 19, 2, 9) et *ἀορατος* (Col. I, 15), qui indique une image de Dieu devenue visible. Il y a une dernière raison : Paul ne spécule pas sur la nature de Christ dans un intérêt purement scientifique, mais en vue des conséquences pratiques qui peuvent en résulter. Ce qu'il dit (Col. I, 15-19) de la nature du Seigneur est immédiatement rattaché à son œuvre (v. 14, 20), pour faire voir que, par sa divinité, Christ est seul capable de ramener les hommes à l'union avec Dieu (*ἀποκαταλλα-*

ξαι) et se trouve élevé bien au-dessus des êtres célestes invoqués par les Colossiens. S'il en est ainsi, assurément il ne peut avoir perdu ses sublimes priviléges au moment même où commençait son œuvre.

§ 17.

Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions dans la vie humaine de Christ les mêmes rapports avec Dieu que dans la préexistence. Et d'abord la subordination. C'est Dieu qui fixe le moment de la venue du Seigneur πληρωμα του χρονου Gal. IV, 4; Éph. I, 10 (cf. Luc IX, 51) et envoie son Fils (Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4), alors que l'humanité, dirigée par lui, est arrivée au point de son développement qui exige une intervention divine. C'est Dieu qui gouverne toute la vie de Christ et le livre à la mort (Rom. VIII, 32) au temps déterminé par lui (Rom. V, 6).

La vie de Jésus n'est qu'un acte d'obéissance à la volonté du Père γενομενος ὑπηκοος μεχρι θανατου (Phil. II, 8), obéissance qui le conduit à la croix et au tombeau, d'où il est ressuscité par la puissance de Dieu (Rom. IV, 24; VI, 14; VIII, 11; 2 Cor. XIII, 4, etc.). Aussi voyons-nous l'œuvre du salut souvent attribuée à Dieu seul agissant par Christ (cf. Col. I, 13, 20; 2 Cor. V, 19 θεος σωτηρ 1 Tim. II, 3; Tite I, 3, etc.).

§ 18.

En même temps, nous retrouvons le second point de vue également légitime, celui de la liberté du Fils de Dieu. Il se dépouille librement de sa gloire ἐταπεινωσεν ἑαυτον, ἐκενωσεν ἑαυτον μορφην δουλου λαβων (Phil. II, 6-7; 2 Cor. VIII, 9) en venant sur la terre (ἦλθεν

εἰς τον κοσμον 1 Tim. I, 15). Il se livre volontairement à la mort (παρεδωκεν ἑαυτον Éph. V, 2, 25; 1 Tim. II, 6; Tite II, 14) pour accomplir l'œuvre du salut qui lui est attribuée comme au Père (σωτηρ Χριστος Éph. V, 23; Phil. III, 20; Tite II, 13). La résurrection elle-même n'est pas toujours présentée comme le résultat d'une intervention directe de Dieu, mais semble être en même temps une nécessité résultant de la divinité de Christ. Dans le passage Rom. I, 4, elle sert à démontrer sa nature divine et doit donc avoir eu lieu en vertu de cette nature[1].

§ 19.

Les deux points de vue s'excluent si peu que l'apôtre peut les réunir dans une même pensée (Phil. II, 8). C'est la liberté de Christ se confondant avec la volonté de Dieu dans une union d'activité d'autant plus intime qu'elle repose sur l'idendité des mobiles.

Ce qui se trouve au fond de l'action de Dieu, c'est l'amour (Rom. VIII, 32; Éph. II, 7), dont l'œuvre de Christ est la continuelle manifestation (Rom. VIII, 39). Ce qui détermine la liberté de Christ, c'est encore l'amour (2 Cor. VIII, 9; Gal. II, 20; Éph. V, 2, 25). Il est impossible d'imaginer une union plus intime et qui fasse mieux sentir la divinité que Paul attribue à Jésus.

§ 20.

Nous arrivons à ce qu'on a appelé la nature humaine

[1] La même idée paraît appliquée aux chrétiens (Rom. VIII, 11). A côté de l'action divine indiquée par ζωοποιησει, se trouve exprimée la nécessité de leur résurrection, résultant de l'esprit de Dieu qui est en eux. Cette nécessité devait à plus forte raison exister pour Christ.

de Christ. Elle consiste dans la *μορφη δουλου* qui a remplacé la *μορφη θεου* et qui est expliquée par *σχημα* et *ὁμοιωμα ἀνθρωπου* (Phil. II, 7-8). Les trois termes sont synonymes (*forma*, *habitus*, *similitudo*) et désignent tous trois quelque chose d'extérieur, la manière d'être, la forme d'existence. Voilà tout ce que le Fils de Dieu a pris de l'homme en venant sur la terre : il n'y a pas la moindre trace d'un changement autre que cette modification tout extérieure de la *μορφη*. Comme nous l'avons dit plus haut, rien ne nous autorise à détourner les termes employés de leur signification propre pour y découvrir la doctrine officielle de l'Église, l'adoption d'une nature humaine (August. III).

Si telle avait été la pensée de Paul, il n'eût pas manqué d'écrire *ἀνθρωπος γενομενος* au lieu de voiler sa pensée par trois synonymes qui devaient égarer le lecteur. S'il avait admis une union de deux natures, il faudrait en trouver quelque trace. Cela n'est pas, et dans le passage, le seul qui traite systématiquement des modifications de la personne de Christ entraînées par son incarnation, les expressions employées par Paul n'indiquent qu'une ressemblance extérieure avec les hommes. Quant à la nature même, tout prouve qu'elle n'a pas été modifiée.

§ 21.

Ce qui constitue l'humanité de Christ, c'est donc sa forme d'existence, son corps. A cet égard il est véritablement homme, Paul ne connaît pas le docétisme qu'on a parfois trouvé dans certains passages (Phil. II, 7-8). Le corps de Jésus est parfaitement semblable à celui de tous les hommes, formé comme le leur de

chair et de sang (*σωμα της σαρκος* Col. I, 22; cf. Rom. I, 3; Col. I, 14; 1 Tim. III, 16), soumis aux mêmes faiblesses et au même développement. Sous ce rapport Jésus est né d'une femme *γενομενος ἐκ γυναικος* (Gal. IV, 4)[1].

Il est né dans des conditions particulières de race (*ἐξ Ἰσραηλιτων* Rom. IX, 5) de religion (*γενομενος ὑπο νομον* Gal. IV, 4) et de famille (*γενομενος ἐκ σπερματος Δαβιδ* Rom. I, 3; 2 Tim. II, 8; descendant d'Abraham, Gal. III, 16). Il a souffert (Phil. III, 10; 2 Cor. I, 5; Col. I, 24); enfin il est mort (Rom. VIII, 34; XIV, 9; 1 Cor. XV, 3-4; 2 Cor. V, 15; 1 Thess. IV, 14) sur la croix (1 Cor. II, 8; 2 Cor. XIII, 4) en portant la peine de nos péchés (2 Cor. V, 21; cf. Gal. III, 13). Le corps de Christ est si bien corps véritable qu'il peut être présenté comme nécessairement soumis à la mort (2 Cor. XIII, 4 *ἐσταυρωθη ἐξ ἀσθενειας*, cf. Rom. VI, 9-10). Celle-ci est le dernier degré de l'abaissement du Seigneur (Phil. II, 8); avec la résurrection commence son état de gloire. Paul ne connaît pas la descente aux enfers que l'Église a placée entre les deux faits. Elle ne se trouve pas Éph. IV, 9 *κατεβη εἰς τα κατωτερα μερη της γης*. L'apôtre veut y faire voir que le passage cité Ps. LXIII, 19 se rapporte à Christ, car: Il y est question, dit-il, de quelqu'un qui est monté au ciel. Or, pour monter, il faut d'abord être descendu, et c'est ce qu'a fait Christ en venant sur la terre, ou bien, si l'on veut faire mieux ressortir le second membre de l'antithèse, en descendant au tombeau.

[1] Cela ne veut point dire qu'il soit né sans le concours d'un homme; γενομενος ἐκ σπερματος Δαβιδ (Rom. I, 3), semblerait plutôt indiquer une génération naturelle (voy. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne*, II, p. 96).

§ 22.

Les faits que nous venons d'énumérer nous montrent en Christ un corps humain et rien de plus[1], mais un corps réel et identique au nôtre. Il y a une différence résultant nécessairement de la divinité de Jésus : la chair n'était pas le siége et l'organe du mal comme celle des hommes. Il ne connaissait pas le péché (*μη γνους ἁμαρτιαν* 2 Cor. V, 21 ; cf. Éph. IV, 21 *ἐστιν ἀληθεια ἐν τῳ Ἰησου*); l'esprit qui formait sa nature était un esprit de sainteté *πνευμα ἁγιωσυνης* (Rom. I, 4). Il ne fut donc pas *ἐν σαρκι ἁμαρτιας* mais seulement *ἐν ὁμοιωματι σαρκος ἁμαρτιας* (Rom. VIII, 3) et la ressemblance exprimée par *ὁμοιωμα* ne s'étend qu'à la chair et non au péché. La nature de Christ nous fait paraître sa sainteté comme une impeccabilité absolue et exclut toute receptivité pour le mal, à quelque faible degré qu'on puisse vouloir la trouver dans le passage cité (voy. De Wette).

§ 23.

L'idée si simple de l'alliance d'une nature divine avec un corps humain est confirmée par les passages où les deux éléments de la personne de Jésus sont juxtaposés. Nous avons déjà cité Gal. IV, 4, et Rom VIII, 3 où la divinité est indiquée par *υἱος θεου*, l'humanité

[1] Schumann, p. 524, trouve la preuve d'une âme humaine de Christ dans les expressions suivantes : σπλαγχνα Ἰησου Χριστου (Phil. I, 8), νους Χριστου (1 Cor. II, 16), φρονειν (Phil. II, 5), ὑπηκοος (Phil. II, 8), χαρις (Rom. V, 15), μακροθυμια (1 Tim. I, 16), ἀληθεια (Éph. IV, 21). L'argument n'a aucune valeur, la plupart de ces termes sont ailleurs employés de Dieu (cf. Luc. I, 78 ; Rom. XI, 34 ; 1 Cor. XV, 10 ; 1 Pierre III, 20, etc.).

par σαρξ et γενομενος ἐκ γυναικος. La même antithèse se trouve Rom. I, 3-4 το εὐαγγελιον θεοῦ περι του υἱου αὐτου του γενομενου ἐκ σπερματος Δαβιδ κατα σαρκα, του ὁρισθεντος υἱου θεου ἐν δυναμει κατα πνευμα ἁγιωσυνης ἐξ ἀναστασεως νεκρων. Paul analyse l'objet de la prédication évangélique; c'est Christ venu sur la terre, mort et ressuscité.

Dans ce Christ historique sont distingués deux éléments σαρξ et πνευμα; par le premier il est fils de David (γενομενος ἐκ σπερματος Δαβιδ), par le second Fils de Dieu (υἱος θεου). Il était à la fois l'un et l'autre, non d'abord fils de David et ensuite Fils de Dieu après la résurrection, car celle-ci ne l'a pas fait tel, elle a démontré puissamment (ἐν δυναμει) qu'il l'est, qu'il l'avait toujours été.

Ce que Christ tient de David est la σαρξ. Elle ne désigne nulle part la nature humaine tout entière, comme le veulent certains interprètes (voy. Olshausen), mais seulement la partie matérielle de l'homme, le corps. Et surtout ici nous n'avons pas le droit d'étendre cette signification où σαρξ est opposé à πνευμα (cf. Gal. V, 17). Ces deux termes embrassent toute la nature de Jésus qui procède d'une part des hommes, de l'autre de Dieu. Le second élément étant l'esprit, le premier doit être la matière, l'homme extérieur opposé à l'homme intérieur (cf. 2 Cor. IV, 16).

Ce dernier est dérivé de Dieu. Comme par son corps Christ participe à la nature de David, il participe à la nature divine par son être spirituel, c'est dans l'essence divine que consiste son πνευμα, sa véritable nature. Ce terme, opposé à σαρξ doit se rapporter à la nature du Seigneur et ne peut être entendu du Saint-Esprit

(*πνευμα ἁγιωσυνης-πν. ἁγιον*) agissant en Christ. Il désigne le côté intérieur de la personne de Jésus, sans rien indiquer d'abord au sujet de sa nature[1]. Celle-ci est présentée comme nature divine par *υἱος θεου* qui doit être pris dans le sens absolu et non comme désignation du Messie, parce qu'il n'est pas question de la dignité de Christ mais de sa nature.

Cette explication nous paraît naturelle et conforme à l'enseignement de Paul; elle fait disparaître une foule de difficultés que d'autres ne peuvent éluder. Si l'on entend par *πνευμα* l'esprit humain auquel, en Christ, la divinité s'est unie dans une certaine mesure, et par *υἱος θεου*, la communion avec le père, on détruit l'antithèse si évidente dans la pensée de Paul, en la remplaçant par un développement historique. Car alors *υἱος θεοῦ* ne désigne plus ce qui appartient naturellement à Christ, mais ce qui est venu s'ajouter dans le temps à sa nature humaine. Il tiendrait donc de David le *πνευμα* aussi bien que la *σαρξ*, et c'est évidemment le contraire que l'apôtre veut exprimer.

Suivant quelques exégètes l'antithèse est entre la nature divine et la nature humaine du Seigneur. Nous avons vu qu'elle doit être trouvée plutôt entre sa nature matérielle et sa nature spirituelle; cependant d'après notre explication, les deux points de vue se confondent.

Υἱος θεοῦ est employé deux fois, il exprime l'idée la plus importante du passage. Le Fils de Dieu est resté tel, malgré sa naissance humaine, qui pourrait sembler inconciliable avec sa divinité, et il a été démontré tel par la résurrection. Nous croyons mieux

[1] Rom. VIII, 16, πνευμα est employé dans le même sens pour désigner la nature spirituelle de l'homme.

rendre ainsi la pensée de Paul qu'en prenant le premier *υἱος θεου* comme synonyme de *Χριστος* et en n'y trouvant que la seconde fois l'expression de la divinité de Christ. D'ailleurs cette distinction, si l'on voulait l'admettre, ne modifierait en rien les conclusions que nous avons tirées de tout le passage.

§ 24.

Les deux éléments de la personne de Christ se retrouvent dans la même antithèse 1 Tim. III, 16 *ἐφανερωθη ἐν σαρκι, ἐδικαιωθη ἐν πνευματι.* La forme d'existence dans laquelle parut le Seigneur ne répondait pas à son *πνευμα*, à sa véritable nature. Par elle Christ fut justifié, c'est-à-dire révélé dans sa divinité (*δικαιουσθαι* cf. Matth. XI, 19). Paul ne dit pas ici comment cette justification eut lieu; nous venons de voir que c'est par la résurrection. Mais l'opposition entre *σαρξ* et *πνευμα* est peut-être plus prononcée dans ce passage que Rom. I, 3-4; nous voyons que Jésus était Fils de Dieu par sa nature spirituelle tout en paraissant dans un corps humain, adopté pour un temps (*ἐφανερωθη ἐν σαρκι*) et destiné à être remplacé bientôt par un organisme plus conforme à la nature du Seigneur.

§ 25.

En certains endroits Paul a principalement en vue l'élément humain de Christ, et la manière dont il le désigne pourrait à première vue sembler contraire à l'appréciation que nous en avons faite. Nous voulons parler du terme *ἀνθρωπος* appliqué à Jésus, bien qu'il n'ait eu de l'homme que le corps : *εἱς μεσιτης θεου και ἀνθρωπων, ἀνθρωπος Χριστος Ἰησους* 1 Tim. II, 5.

On a voulu conclure de ce passage que Paul attribue à Christ la nature humaine tout entière; d'autres au contraire n'ont vu ici qu'une allusion polémique au docétisme. Nous nous expliquerons mieux l'emploi d'*ἄνθρωπος* en nous rappelant la pensée de l'apôtre. Il présente Christ comme médiateur entre Dieu et les hommes, et à ce point de vue, la partie de son être qui le met en contact avec l'humanité et le rend capable d'accomplir son œuvre, est assurément la chose essentielle (cf. Hébr. II, 14; IV, 15). C'est l'élément humain que Paul fait ressortir en cet endroit, où il songe bien plutôt à l'œuvre de Christ qu'à sa personne. Il est certain que l'apôtre admet en Jésus un élément divin; *ἄνθρωπος* ne peut donc pas être pris dans un sens absolu et dans l'appréciation de ce terme employé sans explication, il faut se laisser guider par des passages plus explicites.

Nous en dirons autant des autres passages où *ἄνθρωπος* est employé de Christ. Ils se rapportent également à son œuvre, et le point de vue auquel celle-ci y est envisagée explique encore mieux que Paul appuie sur l'humanité du Fils de Dieu. Il y considère l'œuvre de Christ en opposition avec ce qu'on pourrait appeler l'œuvre d'Adam, et cette antithèse l'amène naturellement à désigner le premier comme *ἔσχατος Ἀδάμ* et *δεύτερος ἄνθρωπος*. On voit qu'il y a là en première ligne une idée théologique et non un fait psychologique.

Par un homme est venue la mort et par un homme la résurrection des morts, car, comme tous meurent en Adam, de même tous revivront en Christ 1 Cor. XV, 21-22; cf. Rom. V, 15. Celui-ci ne pouvait être opposé à Adam comme être divin, mais devait l'être comme

homme, aussi longtemps du moins qu'il est question de leur œuvre. Quand Paul arrive à parler de leur nature, paraît une seconde antithèse, aussi prononcée que la première et qui nous fait bien voir la faible valeur psychologique attachée à *ἀνθρωπος* dans les passages cités. *Ἐγενετο ὁ πρωτος ἀνθρωπος εἰς ψυχην ζωαν, ὁ ἐσχατος Ἀδαμ εἰς πνευμα ζωοποιουν* 1 Cor. XV, 45.

L'apôtre veut prouver (v. 44-49) que les chrétiens seront revêtus dans la vie à venir d'un organisme nouveau et parfait. Pour cela il en appelle à la nature spirituelle du Seigneur, à laquelle doit répondre un *σωμα πνευματικον*. Les chrétiens unis à Christ échangeront le corps grossier, qui répondait à la *ψυχη* (*σωμα ψυχικον*), contre un organisme conforme au *πνευμα*, qu'ils ont reçu du Christ (v. 48, 49).

Mais avant d'exprimer cette conclusion, Paul explique (v. 47) la différence entre la nature de Christ et celle d'Adam par la différence de leur origine *ὁ πρωτος ἀνθρωπος, ὁ δευτερος ἀνθρωπος, ὁ κυριος ἐξ οὐρανου*. L'un provient de la terre, c'est l'homme terrestre; l'autre est descendu du ciel, c'est l'homme céleste (*ἐπουρανιος*, v. 48). Le premier n'a que le principe de la vie matérielle, la *ψυχη*, l'autre possède l'esprit, une nature spirituelle et divine qu'il communique aux siens (*ζωοποιουν*).

Nous avons vu (Rom. I, 3, 4) le *πνευμα* comme nature intérieure de Christ opposé à son corps. Ici il est opposé à la nature de l'homme, et ne peut donc désigner que l'essence divine de Christ, car la nature démontrée par une origine céleste doit être elle-même céleste.

On a soutenu qu'il n'est question dans tout le passage

que du Seigneur glorifié, et l'on échappe ainsi à une contradiction apparente, consistant en ce que Paul démontre la nécessité d'un corps spirituel de Christ, tout en parlant de sa carrière terreste où il avait revêtu un corps matériel. Cependant le mot ἄνθρωπος et l'antithèse avec Adam nous ramènent toujours au Christ historique. Il serait étonnant que ἐγενετο désignât pour le premier homme l'entrée dans la vie, et il nous semble impossible de traduire ἐξ οὐρανου (parallèle à ἐκ γης) autrement que par « descendre du ciel.» Disons plutôt que Paul fait et pouvait faire abstraction de la forme d'existence dans laquelle parut le Fils de Dieu sur la terre. Elle ne répondait pas à sa nature, qui exigeait un organisme spirituel ; ce σωμα πνευματικον est le seul véritable corps de Christ ; l'autre n'a été revêtu que pour un temps (cf. ce que nous avons dit plus haut, § 18, sur la *Nécessité de la résurrection*).

§ 26.

On voit que Paul avait des raisons particulières pour désigner Christ comme ἄνθρωπος, et que ce terme l'explique naturellement. Il en est autrement de θεος, qu'on a voulu appliquer à Christ dans quelques passages. A vrai dire, ils se réduisent à un seul (Rom. IX, 5), car l'ancienne explication de Col. II, 2, 3 (où θεου ne doit être joint qu'à πατρος), de Tite II, 13, et de 1 Tim. III, 16 (où il faut lire ὁς et non θεος), est généralement abandonnée aujourd'hui.

Remarquons d'abord que θεος, s'il était réellement employé de Christ, ne pourrait désigner que sa divinité, telle que nous l'avons constatée par des passages plus explicites, et ne modifierait en rien la doctrine

enseignée ailleurs. Mais, en présence de déclarations aussi positives que celles qui se trouvent 1 Cor. VIII, 6 (ἡμιν εἰς θεος.... και εἰς κυριος), 1 Tim. II, 5 (εἰς θεος, εἰς και μεσιτης), cf. Gal. IV, 19, en présence du fait que Paul distingue toujours avec soin la personne de Christ de celle de Dieu, tout en confondant leur activité, nous hésitons à croire qu'il ait pu donner au premier le nom de Dieu.

Du reste, bien que κατα σαρκα (Rom. IX, 5) semble exiger un second terme, désignant la nature divine de Christ, et que εὐλογητος se trouve généralement au commencement des doxologies (cf. cependant Ps. LXVIII, 19), celle de notre passage peut parfaitement être rapportée à Dieu. Elle est suffisamment motivée par la pensée des bienfaits que Dieu a précédemment accordés au peuple d'Israël et de ceux qu'il lui réserve dans l'avenir. Elle est motivée d'autre part par l'émotion de Paul, songeant aux malheurs passés et au bonheur futur de sa nation, émotion qui explique aussi l'irrégularité de la forme. Enfin elle clôt dignement l'introduction à la dissertation sur la toute-puissance de Dieu qui suit.

III.

CHRIST GLORIFIÉ.

§ 27.

La mort est le dernier degré de l'abaissement de Christ; avec la résurrection commence son état de gloire (δοξα). Ces deux faits sont d'une importance majeure pour Paul; ils forment le fond de sa prédication et le principal objet de la foi à l'Évangile (voy. 1 Cor. XV, 3, 4; cf. 2 Cor. V, 15; 1 Thess. IV, 14).

La résurrection de Christ nous garantit la nôtre; elle est le couronnement nécessaire de son œuvre (*Χριστος ὁ ἀποθανων, μαλλον δε καὶ ἐγερθεις*, Rom. VIII, 34); sans elle la prédication de l'Évangile serait vaine, car elle ne saurait rien nous montrer au delà du tombeau (1 Cor. XV, 17; 1 Cor. VI, 14).

Si la résurrection est la clef de voûte de l'œuvre de Christ, elle est en même temps la preuve et la manifestation la plus éclatante de sa divinité, Rom. I, 4 (voy. plus haut). Il est donc naturel qu'elle représente l'élément divin, comme la naissance rappelle la nature humaine du Seigneur. *Ἰησους Χριστος ἐγηγερμενος ἐκ νεκρων, ἐκ σπερματος Δαβιδ* (2 Tim. II, 8). Ici, comme partout ailleurs, Christ occupe le premier rang : *ἀπαρχη τῶν κεκοιμημενων ἐγενετο* (1 Cor. XV, 20 et 23); *ὁς ἐστιν ἀρχη, πρωτοτοκος ἐκ νεκρῶν* (Col. I, 4; Rom. VIII, 29). Il est ressuscité le premier, et ce n'est que par lui et en lui que les siens pourront revenir à la vie.

§ 28.

Avec la mort, la *σαρξ* a disparu : *εἰ δε καὶ ἐγνωκαμεν κατα σαρκα Χριστον, ἀλλα νῦν οὐκετι γινωσκομεν* (2 Cor. V, 16). On entend assez généralement *γινωσκειν κατα σαρκα* d'une connaissance imparfaite de Christ, en rapportant *νῦν* soit à l'entrée du christianisme dans le monde (De Wette), soit au moment du perfectionnement de la connaissance chrétienne dans le fidèle (Baur). Cette explication nous semble difficile à concilier avec le contexte. Il y est question de la communion des chrétiens avec la mort de Christ, et *νῦν* se rapporte à cette mort.

Par elle nous dépouillons notre vieil homme, qui meurt avec la σαρξ de Christ, et nous devenons une nouvelle créature. A ce point de vue, qui est idéal, puisque personne sur cette terre n'arrive à le réaliser parfaitement, Paul peut dire qu'il ne connaît plus personne κατα σαρκα, qui a disparu au moment où la σαρξ de Christ, sa forme d'existence terrestre, a été remplacée par la gloire.

Si cette explication est juste et si νῦν se rapporte à la mort de Jésus, nous pouvons peut-être en conclure que sa transformation glorieuse coïncide, selon Paul, avec la résurrection, comme cela aura lieu pour nous (1 Cor. XV, 52).

Cette idée semble également se trouver 1 Cor. XV, 8 et suiv., où Paul cite les différentes apparitions du Christ ressuscité à ses disciples parallèlement à celle qu'il a vue lui-même. Du reste, si la résurrection est en quelque sorte le triomphe de la nature divine de Christ, il est à supposer que celle-ci aura immédiatement revêtu son organisme naturel et définitif.

§ 29.

C'est là la principale modification que nous ayons à constater dans la personne du Seigneur glorifié (κυριος της δοξης, 1 Cor. II, 8; possédant et communiquant la δοξα, cf. Éph. I, 17). Le corps de chair a été remplacé par le σωμα της δοξης (Phil. III, 21), sur la nature duquel Paul ne nous donne, du reste, aucune explication. Cependant, comme notre propre corps futur sera fait à l'image de celui de Christ, il doit nous être permis d'appliquer à ce dernier les expressions employées du premier (1 Cor. XV, 42 et suiv.), d'autant

plus que, dans ce même passage, Paul démontre la réalité du *σωμα πνευματικον* par celle de l'*ἀνθρωπος πνευματικος*, c'est-à-dire de Christ. Ce corps n'est pas fait de chair et de sang, c'est un corps céleste (*ἐπουρανιον*), brillant, puissant (*ἐν δοξῃ, ἐν δυναμει*), impérissable (*ἐν ἀφθαρσίᾳ*) et spirituel (*πνευματικον*), c'est-à-dire organisé pour une vie spirituelle et divine.

Tous ces termes ont quelque chose de vague et impliquent la forme d'existence (*μορφη*, cf. Rom. VIII, 29; Phil. III, 21[1], etc.) la plus spirituelle possible, que l'intelligence humaine ne peut saisir et qui doit être identique à celle de la préexistence.

§ 30.

Dans son dernier état, Christ se retrouve au ciel (cf. 1 Tim. III, 16, *ὠφθη ἀγγελοις*), ou plutôt au-dessus de tous les cieux, *ὑπερανω παντων τῶν οὐρανων*, Éph. IV, 9[2], à la droite du Père (*ἐν δεξιᾳ τοῦ θεοῦ καθημενος*, Col. III, 1; Rom. VIII, 34; Éph. I, 20; cf. Ps. CX, 1; Marc XVI, 19, etc.), partageant sa puissance et sa gloire (*δοξα θεοῦ ἐν προσωπῳ Ἰησου Χριστου*, 2 Cor. IV, 6). Nous ne pensons pas qu'il soit question dans ce dernier passage de la gloire de Dieu manifestée dans la vie terrestre de Jésus, mais de celle que Christ possède dans son état actuel, et qui découle en quelque sorte de celle du Père (*ὁς ἐστιν εἰκων τοῦ θεοῦ*, 2 Cor. IV, 4), comme son essence elle-même est dérivée de Dieu.

[1] Συμμορφον γενεσθαι est synonyme de μετασχηματιζεσθαι, et désigne un fait extérieur. C'est la confirmation de l'explication donnée plus haut de μορφη.

[2] Paul admettait une pluralité de cieux; cf. 2 Cor. XII, 2, τριτος οὐρανος

§ 31.

Cette essence est toujours la même et n'a jamais été modifiée. Comme chef de l'Église, Christ conserve la plénitude de la divinité qu'il a toujours possédée (Col. I, 18, 19). Aussi retrouvons-nous partout ses rapports déjà constatés avec le Père, la subordination et la liberté. C'est Dieu qui l'élève à la gloire pour le récompenser de son obéissance (*διο καὶ ὁ θεος αὐτον ὑπερυψωσε*), qui lui donne un nom au-dessus de tous les noms (Phil. II, 9) et une puissance sans limites (*παντα ὑπεταξεν ὑπο τους ποδας αὐτου*, 1 Cor. XV, 27; *αὐτον ἐδωκε κεφαλην τῃ ἐκκλησιᾳ*, Éph. I, 22). Tout lui a été soumis à l'exception du Père (*ἐκτος του ὑποταξαντος αὐτῷ τα παντα*, 1 Cor. XV, 27), auquel il est lui-même subordonné, *Χριστος θεου* (1 Cor. III, 23); *κεφαλη δε Χριστου ὁ θεος* (1 Cor. XI, 3).

A un autre point de vue, la glorification semble résulter moins d'un acte immédiat de Dieu que de la nature même de Christ (voy. § 18).

Nous aussi nous entrons nécessairement dans le royaume céleste, comme héritiers de Dieu, quand nous sommes devenus ses enfants en recevant son esprit (Gal. IV, 6, 7 : *εἰ δε τεκνα καὶ κληρονομοι*, Rom. VIII, 17); à plus forte raison cela doit être vrai pour Christ. De plus, les expressions citées (1 Cor. III, 23; XI, 3) n'expriment pas seulement une subordination pure et simple, mais impliquent une parfaite union. Comme les croyants appartiennent à Christ et sont indissolublement unis à lui dans un profond amour, de même Christ appartient à Dieu, vivant de sa vie, se manifestant avec lui et confondant sans cesse sa liberté

avec la volonté du Père (*ζῇ τῷ θεῷ*, Rom. VI, 10 ; cf. ce que nous avons dit plus haut sur *υἱος του θεου*). Nous verrons reparaître ces idées en analysant l'activité du Seigneur glorifié.

§ 32.

La divinité de Christ qui se montre vis-à-vis de Dieu comme subordination et union, paraît à l'égard du monde comme domination. Celle-ci s'étend (*βασιλευειν*, 1 Cor. XV, 25 ; cf. 2 Tim. II, 11 ; Rom. V, 17 ; VIII, 17; *κυριευειν*, Rom. XIV, 9 ; voy. le nom de *κυριος*) sur les hommes (*νεκροι καὶ ζωντες*, Rom. XIV, 9) comme sur les puissances célestes (Éph. I, 21, 22 ; Col. II, 10). Toutes choses lui ont été soumises (1 Cor. XV, 27) et son réunies en lui (Éph. I, 10) ; son nom (*ὀνομα*, dignité) est au-dessus de tous les noms (Phil. II, 9), et les anges sont les serviteurs de sa puissance (*ἀγγελοι της δυναμεως αὐτου*, 2 Thess. I, 7).

§ 33.

Cette puissance divine s'est déjà manifestée dans la préexistence par la création et la conservation du monde matériel et spirituel.

Ce n'est donc pas dans la nature de Christ qu'on peut trouver l'explication de la supériorité du dernier état sur le premier, indiquée par *ὑπερυψωσε* et par l'idée d'une récompense accordée au Fils par le Père (*διὸ* Phil. II, 9).

Cette supériorité consiste uniquement en ce que Christ, inconnu aux hommes avant son incarnation, est maintenant reconnu par eux dans sa divinité et reçoit l'adoration qui lui est due (*ἱνα πᾶν γονυ καμψῃ*....

καὶ πασα γλωσσα ἐξομολογησηται οτι κυριος Ἰησους Χριστος, Phil. II, 10, 11). La domination dans le monde des esprits, qu'il a peut-être toujours exercée, est devenue sensible, et à ce point de vue Paul la représente comme la dernière fin de son œuvre (*εἰς τουτο γαρ Χριστος καὶ ἀπεθανε καὶ ἀνεστη καὶ ἀνεζησεν ἱνα καὶ νεκρῶν καὶ ζωντων κυριευσῃ*, Rom. XIV, 9). Il nous reste à considérer cette puissance dans ses manifestations principales.

§ 34.

Sur la terre déjà l'œuvre de Christ est présentée comme une lutte contre les puissances du mal. Celles-ci semblent triompher dans la mort du Seigneur, mais cette mort même amène leur chute *ἀπεκδυσαμενος τας ἀρχας καὶ τας ἐξουσιας ἐδειγματισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβευσας αὐτους ἐν αὐτῷ* (Col. II, 15). Christ les a fait captives (*ἠχμαλωτευσεν αἰχμαλωσίαν*, Éph. IV, 8), en montant au ciel, où continue la lutte, qui doit se terminer par la victoire finale. Jusque-là Christ conservera son pouvoir, *δει γὰρ αὐτον βασιλευειν ἀχρις οὗ θῇ παντας τους ἐχθρους ὑπο τους ποδας αὐτου*, 1 Cor. XV, 25.

§ 35.

D'un autre côté, et envers ceux qui lui appartiennent, la puissance de Christ se manifeste comme protection et direction. Il gouverne l'Église, lui distribue les dons de la grâce (*ἐδωκε δοματα τοις ἀνθρωποις*, Éph. IV, 8), et dirige son développement (*ἐδωκε τους μεν ἀποστολους*, Éph. IV, 11), dont il est la source (*ἐξ οὗ σωμα σωματος αὐξησιν ποιειται*, Éph. IV, 16; Col. II, 19), en même temps que le but (*αὐξησωμεν εἰς αὐτον*, Éph.

IV, 15). Ce but est l'union la plus intime avec Christ, le parfait épanouissement de la vie qu'il communique à l'Église. Celle-ci est « la plénitude de celui qui remplit tout en toutes choses » (Éph. I, 23). Dans ce passage si controversé nous prenons *πληρωμα* dans le sens passif[1] « ce qui est rempli » et *πληρουμενου* (sc. *Χριστου*) comme moyen avec la signification active (voy. dans De Wette, des passages d'auteurs profanes cités à l'appui) et nous arrivons ainsi à la pensée que l'Église est parfaitement remplie de la vie de Christ (cf. Col. II, 10, *ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμενοι*).

Toutes ces idées sont renfermées dans une image fréquemment employée par l'apôtre et qui représente l'Église comme un corps dont Christ est la tête (Rom. XII, 5; 1 Cor. XII, 27; Éph. I, 23; IV, 12, etc.). D'autres fois, ce rapport entre le Seigneur et les fidèles est comparé à l'union entre deux époux. De même que ceux-ci ne forment qu'une chair, ainsi les chrétiens font partie du corps de Christ, *ἐκ της σαρκος αὐτου καὶ ἐκ τῶν ὀστεων αὐτοῦ*, Éph. V, 30. Notre union avec lui est une union d'amour; comme le mari aime sa femme, de même Christ aime l'Église (*ἐκτρεφει και θαλπει*, Éph. V, 29) d'un amour qui dépasse l'intelligence humaine, *ὑπερβαλλουσα τῆς γνωσεως ἀγαπη του Χριστου*, Éph. III, 19).

Non-seulement Christ dirige l'Église sur la terre, mais il la représente au ciel et intercède pour elle auprès de Dieu, *ἐντυγχανει ὑπερ ἡμων* (Rom. VIII, 34).

Ces rapports sont les mêmes pour chaque fidèle en

[1] On pourrait à la rigueur s'en tenir au sens ordinaire « ce qui remplit. » L'Église est la plénitude de Christ, puisque cette plénitude réside en elle.

particulier. Comme le Seigneur habite dans l'Église, il habite dans chacun de ceux qui lui appartiennent (*κατοικησαι τον Χριστον εν ταις καρδιαις ὑμων*, Éph. III, 17), il substitue en quelque sorte sa vie à la leur (*ζω δε οὐκετι ἐγω, ζῇ δε ἐν ἐμοι Χριστος*, Gal. II, 20, *Χριστος ἐν ὑμιν*, Rom. VIII, 20, *ἐνδυσασθαι Χριστον*, Rom. XIII, 14, etc., cf. Gal. IV, 19, Éph. IV, 11) sa force agit en eux et par eux (*δυναμις Χριστου*, 2 Cor. XII, 10; XIII, 3; Gal. II, 8; Phil. I, 11; IV, 13, etc.), il les affermit dans le bien et les garde du mal (2 Thess. II, 16-17; III, 3), et sanctifie les rapports des fidèles entre eux (1 Cor. XVI, 24).

Leur vie est en Christ (*εἰναι ἐν Χριστῷ*, 2 Cor. V, 17) cachée avec lui en Dieu (*κεκρυπται συν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ*, Col. III, 3), pour se manifester parfaitement dans la parousie (Col. III, 3-4).

§ 36.

Christ agit dans l'Église par son esprit (Rom. XV, 18-19; Phil. I, 19). Avoir Christ, c'est avoir l'esprit de Christ (*πνευμα Χριστου ἐχειν*, Rom. VIII, 9), car Christ est l'esprit (*ὁ δε κυριος το πνευμα ἐστι*, 2 Cor. III, 17) et le Seigneur de l'esprit (*κυριος πνευματος*, 2 Cor. III, 18), puisqu'il le communique aux siens et les délivre ainsi de la loi faite pour la chair (2 Cor. III, 17).

Mais en nous pénétrant de l'esprit de Christ, nous obtenons en même temps celui de Dieu, *ὑμεις οὐκ ἐστε ἐν σαρκι, ἀλλ' ἐν πνευματι, εἰπερ πνευμα θεου οἰκει ἐν ὑμιν, εἰ δε τις πνευμα Χριστου οὐκ ἐχει, οὑτος οὐκ ἐστιν αὐτου· εἰ δε Χριστος ἐν ὑμιν*, etc., Rom. VIII, 9-10. Ainsi l'esprit qui nous régénère est celui de Dieu

(cf. Rom. VIII, 11) et en même temps celui de Christ. Nous devenons enfants de Dieu par le premier comme par le second (Rom. VIII, 16; Gal. IV, 6). La grâce et la paix nous sont données par Christ comme par Dieu (Col. I, 2; III, 15; Phil. IV, 23; 1 Thess. V, 28; Rom. I, 7; 2 Cor. I, 2, etc.). Nous avons vu que Christ intercède pour nous auprès du Père (Rom. VIII, 34); ailleurs c'est l'esprit de Dieu qui nous remplace dans nos prières (Rom. VIII, 26). Partout l'action de Dieu se confond avec celle de Christ (cf. Gal. I, 1), et cela non parce que le Fils est l'organe du Père, en nous transmettant l'esprit de Dieu[1], ce que *Χριστος ἐν ὑμῖν* (Rom. VIII, 10) et une foule de passages qui considèrent l'action de Christ comme action libre, ne permettent pas d'admettre, mais parce que l'esprit de Dieu et celui de Christ sont identiques. C'est le même esprit, inaccessible à l'intelligence naturelle de l'homme, *τις γαρ ἐγνω νουν κυριου*, 1 Cor. II, 16[2] et impliquant entre le Père et le Fils une communion de vie tellement intime qu'elle ne peut être expliquée que par l'identité de leurs natures. Cela n'exclut pas la subordination du Fils, mais on va trop loin en ne faisant de lui qu'un médiateur en quelque sorte passif entre Dieu et les hommes.

L'action de Dieu s'exerce directement sur les chrétiens réconciliés avec lui par le Fils (Col. I, 20) et à côté d'elle et se confondant avec elle, se trouve partout

[1] Ailleurs, c'est au contraire Dieu qui nous donne l'esprit de Christ (Gal. IV, 6).

[2] Νοῦς est traduit de ruach (Es. XL, 13) et synonyme de πνευμα. Si κυριος désigne Dieu, notre observation subsiste, car νους κυριου et νους Χριστοῦ sont synonymes.

l'action libre de Christ, fait inexplicable, si ce dernier n'est pas pour Paul d'essence divine.

§ 37.

Nous pouvons donc conclure de l'activité du Christ glorifié à sa nature. Cela est vrai surtout pour sa dernière manifestation, le jugement et la parousie, où sa divinité se montre sous tous les aspects que nous avons analysés jusqu'ici.

Dans les derniers temps (*ὑστεροι καιροι, ἐσχαται ἡμεραι*) il y aura des apostasies, le mal prendra une extension effrayante (2 Thess. II, 3; 1 Tim. IV, 1; 2 Tim. III, 1), et s'incarnera en quelque sorte dans l'Antechrist, dans le fils de la perdition, qui paraîtra avec des signes et des miracles (2 Thess. II, 3-11). Alors Christ descendra du ciel pour achever son œuvre. Personne ne connaît le moment précis de la venue du Seigneur (1 Thess. V, 1-2); cependant Paul le croyait proche, il espérait le voir arriver de son vivant (*ἡμεις οἱ ζωντες περιλειπομενοι*, 1 Thess. IV, 17; 1 Cor. XV, 52) et en distinguait déjà les signes précurseurs (2 Thess. II, 7). La seconde venue de Christ sur la terre (*παρουσια*, 1 Cor. XV, 23; 1 Thess. II, 19; V, 23; III, 13; IV, 15; 2 Thess. II, 1; *ἐπιφανεία*, 1 Tim. VI, 14; 2 Tim. IV, 1; Tite II, 13; *ἐπιφανεια τῆς παρουσιας*, 2 Thess. II, 8; *ἀποκαλυψις*, 2 Thess. I, 7; 1 Cor. I, 7; *φανερωσις*, Col. III, 4; *ἡμερα κυριου*, 1 Cor. I, 8, etc.; *Χριστου*, Phil. I, 6, etc.; *ἡμερα ἐκεινη*, 2 Thess. I, 10, etc.; *ἡμερα*, 1 Cor. III, 13), sera la manifestation la plus éclatante de sa puissance divine. A un signal donné, la trompette de Dieu retentira et Christ descendra du ciel (Phil. III, 20; 1 Thess. I,

10; IV, 15) entouré des anges de sa puissance (2 Thess. I, 7). Les vivants et les morts paraîtront devant lui pour recevoir leur jugement (*ἡμερα ὀργης και ἀποκαλυψεως δικαιοκρισιας*, Rom. II, 5; *ὀργη ἡ ἐρχομενη*, 1 Thess. I, 10). Au son de la trompette divine, ceux qui sont morts en Christ ressusciteront (1 Cor. XV, 23[1]), tandis que les vivants seront enlevés dans l'air à la rencontre du Seigneur. Ils seront transformés à son image (*ἀλλαγησομεθα*, 1 Cor. XV, 52) et recevront de lui à la place de leur corps périssable un corps glorieux, céleste et spirituel (*παντες φορεσομεν την εἰκονα του ἐπουρανιου*, 1 Cor. XV, 49; *μετασχηματισει τὸ σωμα τῆς ταπεινωσεως ἡμῶν*, Phil. III, 21) qui sera de plus en plus semblable à celui de Christ (*ἀπο δοξης εἰς δοξαν*, 2 Cor. III, 18, semble indiquer un perfectionnement progressif). Ils jouiront, après les afflictions de cette vie, d'un repos parfait (*ἀνεσις*, 2 Thess. I, 7) dans le royaume céleste (*ἡ βασιλεια ἡ ἐπουρανιος*, 2 Tim. IV, 18) où ils resteront toujours réunis à Christ (1 Thess. IV, 17), partageant, comme frères du Seigneur (Rom. VIII, 29), sa gloire divine (Col. III, 4), l'héritage du Père (*κληρονομοι μεν Θεου, συγκληρονομοι δε Χριστου*, Rom. VIII, 17; 2 Tim. III, 11-12). En même temps le monde matériel subira une transformation glorieuse par un nouvel acte créateur du Fils de Dieu (Rom. VIII, 19).

Les infidèles, au contraire, ceux qui ne connaissent pas Dieu (*μη εἰδοτες Θεον*, 2 Thess. I, 8) seront punis (*δικην τισουσιν, ibid.* I, 9) par Christ (*ἐκδικος*, 1 Thess. IV, 6; *διδους ἐκδικησιν*, 2 Thess. I, 9) de la perdition

[1] Il y a dans κοιμηθεντες l'idée d'un sommeil après la mort que Paul paraît avoir abandonnée plus tard (cf. Phil. I, 23).

éternelle (ὀλεθρος αἰωνιος, *ibid.*), et l'Antechrist sera anéanti par le souffle du Seigneur (2 Thess. II, 8).

Ce jugement démontre la puissance divine du Seigneur. C'est elle qui punit les méchants : οἵτινες δικην τισουσιν... ἀπο προσωπου του κυριου καὶ ἀπο της δοξης της ἰσχυος αὐτου (2 Thess. I, 9). (Ἀπο ne doit pas être traduit par « loin de, » mais indique la cause agissante). Par elle aussi, Christ peut faire subir aux chrétiens leur glorieuse transformation : κατα την ἐνεργειαν του δυνασθαι αὐτον καὶ ὑποταξαι ἑαυτῷ τα παντα (Phil. III, 21). Il est donc naturel que cette sublime manifestation de la divinité de Christ serve à sa gloire et la fasse reconnaître et admirer par les fidèles : ὁταν ἐλθη ἐνδοξασθηναι ἐν τοις ἁγιοις αὐτου καὶ θαυμασθηναι ἐν πασι τοις πιστευουσι (2 Thess. I, 10).

§ 38.

Cette idée n'est pas affaiblie, mais plutôt confirmée, quand nous voyons, ici comme partout ailleurs, Dieu agissant avec Christ. Dans les passages cités, tout est rapporté à l'action du dernier. C'est lui qui juge les vivants et les morts (2 Tim. IV, 1), qui récompense et punit (*ibid.* IV, 8 ; cf. 1 Thess. I, 10 ; II, 19), et devant le tribunal duquel nous devons tous paraître : παντας γαρ παραστησομεθα τῷ βηματι του Χριστου (Rom. XIV, 9).

Ailleurs c'est Dieu qui est nommé comme juge (Rom. II, 5, 16; 1 Thess. III, 13 ; 2 Thess. I, 5) ; c'est lui qui nous ressuscite comme il a ressuscité Christ (Rom. VIII, 11 ; 1 Cor. VI, 14), qui nous donne le corps de gloire (2 Cor. V, 1, 5) et nous fait asseoir dans

son royaume céleste (Éph. II, 6), appelé *βασιλεια θεου* (2 Thess. I, 5), aussi bien que *βασιλεια Χριστου* (2 Tim. IV, 1).

Cela nous montre l'union intime entre Dieu et Christ, et il y a si peu contradiction entre les deux points de vue, que l'apôtre les réunit plusieurs fois dans la même pensée (*ἀνακρινων με κυριος ἐστι, και τοτε ἐπαινος γενησεται ἀπο θεου*, 1 Cor. IV, 4, 5; cf. Rom. XIV, 9-12; Tite II, 13). Nous avons vu qu'ils sont justifiés tous deux par la théorie de Paul sur la nature du Seigneur.

De cette théorie découle un autre fait, constaté ailleurs, et qui se retrouve dans le jugement dernier. Du moment que le Père est considéré comme agissant avec le Fils, l'action du dernier, quoique parfaitement libre, doit être présentée comme subordonnée à celle de Dieu. Ainsi c'est Dieu qui fixe le jour de la parousie et du jugement : *ἣν καιροις ἰδιοις δειξει* (1 Tim. VI, 15; cf. 1 Cor. IV, 5; *ἐλθειν*, qui semble indiquer une détermination libre de Christ). C'est lui sans doute qui en donne le signal (*κελευσμα*, 1 Thess. IV, 15). Il ressuscite les fidèles par Christ (*ἡμας δια Ἰησου ἐγερει*, 2 Cor. IV, 14, à moins qu'il ne convienne d'expliquer *δια* par *συν*, donné par quelques manuscrits. Dans le jugement aussi Christ n'est à ce point de vue que l'organe de Dieu : *κρινει ὁ θεος τα κρυπτα των ἀνθρωπων δια Ἰησου Χριστου* (Rom. II, 16).

§ 39.

Certains passages nous font croire que l'œuvre de Christ ne s'achève pas dans la parousie. *Εἶτα τὸ τελος* (1 Cor. XV, 24) semble désigner une époque distincte

de la première résurrection, qui ne comprendra que les fidèles : *οἱ νεκροι ἐν Χριστῷ ἀναβησονται* (1 Thess. IV, 15 ; cf. 1 Cor. XV, 23). Il est dit que Christ doit régner jusqu'à la complète soumission de toutes les puissances ennemies : en dernier lieu sera anéantie la mort. Or, l'anéantissement de la mort implique celui du péché, dont elle est la suite, et ne peut donc avoir lieu que par le complet épanouissement de la vie en Christ. A moins donc d'admettre l'anéantissement des esprits hostiles, il nous faudra dire que tous finiront par être ramenés à Dieu (cf. 1 Cor. XV, 28), et que les jugements infligés dans la parousie ne seront que temporaires.

Cette question d'une seconde résurrection générale importe peu, du reste, à notre sujet ; il nous suffit de savoir qu'il doit arriver un temps où les éléments hostiles à Dieu seront vaincus, où les fidèles, ramenés à Dieu, n'auront plus besoin de la médiation du Fils, et où l'œuvre de Christ sera par conséquent achevée. Alors son gouvernement, n'ayant plus de raison d'être, retourne à Dieu (*ὁταν παραδῳ την βασιλειαν τῷ θεῳ καὶ πατρι*) et la subordination de Christ se présente naturellement en première ligne : *ὁταν δε ὑποταγῇ αὐτῷ τα παντα, καὶ αὐτος ὁ υἱος ὑποταγησεται τῷ ὑποταξαντι αὐτῷ τα παντα* (1 Cor. XV, 28). Cette subordination, qui a toujours existé, se prononce ici plus fortement qu'ailleurs, et c'est en vain qu'on a tenté de l'éliminer, soit en la restreignant à la nature humaine de Christ, soit en ne trouvant dans le passage cité que l'expression de sa parfaite harmonie avec Dieu.

Cependant rien n'est changé dans la nature de

Christ. Les manifestations de sa puissance cessent, puisqu'elles n'ont plus de raison d'être, mais la puissance et la divinité lui restent et ne peuvent être diminuées. Il sera toujours le Fils de Dieu par excellence, le premier sous tous les rapports (*πρωτευων ἐν πασι*, Col. I, 18), conservant dans toute éternité la place qu'il doit à sa nature (*ὑπερανω πασης ἀρχῆς.... οὐ μονον ἐν τῷ αἰωνι τουτῷ, ἀλλα καὶ ἐν τῷ μελλοντι*, Éph. I, 21), mais soumis au Père, comme tout ce qui existe, dans la plus intime union.

Ainsi Dieu sera tout en tous (*παντα ἐν πασι*, 1 Cor. XV, 28), et le dernier et le plus sublime but de l'œuvre de Christ, la gloire de Dieu (cf. Phil. II, 11), sera accompli.

CONCLUSION.

Ce que nous venons d'exposer n'est pas un système achevé; on pourrait y faire voir des lacunes, peut-être même des contradictions dont Paul n'avait pas conscience et que l'Église s'est en partie efforcée de faire disparaître.

Cependant l'enseignement de Paul ne manque pas d'unité : la même idée fondamentable, celle d'une nature divine apparue dans un corps de chair, se retrouve toujours dans les formes diverses dont l'apôtre enveloppe sa pensée.

Nous ne pensons donc pas qu'on puisse conclure de la diversité des formes à celle des idées et nous croyons que la première trouve son explication suffisante dans les circonstances qui ont donné naissance aux différentes épîtres. Les termes empruntés au gnosticisme (Éph., Col.), sont pris dans un sens éminemment chré-

tien et ne trahissent pas un auteur gnostique inconscient encore de l'antagonisme de ses théories avec la doctrine chrétienne (Baur). Que le système des adversaires réfutés dans les épîtres citées, ne se dessine pas nettement, nous le comprenons aisément en songeant que Paul ne se trouvait pas en présence d'un système arrêté, mais d'idées un peu vagues encore et mêlées d'éléments assez divers qui ne devaient se séparer et se préciser que plus tard. Des tendances gnostiques peuvent fort bien avoir existé du temps de Paul, car un système ne naît pas en un jour et d'une pièce. L'apôtre les réfute en exposant la sublime philosophie de l'Évangile, et il fait voir que leurs aspirations ne peuvent être satisfaites qu'en Christ.

Nous n'avons pas l'intention d'examiner en détail les assertions de Baur qui voit dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens un monument des origines du gnosticisme composé d'éléments valentiniens, montanistes et autres. Nous croyons avoir suffisamment démontré dans le cours de notre travail qu'il n'y a pas de traces de docétisme, Phil. II, 6-7; que la descente aux enfers n'est pas enseignée Éph. IV, 8; que l'idée du πληρωμα se trouve aussi ailleurs (Rom. I, 3-4; VIII, 3; 1 Cor. VIII, 6; Gal. IV, 4), enfin que la préexistence de Christ est partout impliquée (1 Cor. VIII, 6, qu'il est difficile d'expliquer de l'œuvre du salut, Rom. VIII, 3, etc.). Ce dernier fait est du reste admis par Baur qui accorde à Christ une espèce de préexistence impersonnelle (Paulus, p. 632); cf. Reuss.

La nouvelle doctrine que Paul rencontrait ainsi vers la fin de sa vie, a donné à sa pensée la forme précise et scientifique qui lui manquait. La pensée même, n'a

pas été modifiée, toutes les idées exprimées dans les dernières épîtres se trouvent en germe dans les premières, et nous ne pouvons admettre avec Schumann une progression sensible dans la doctrine de l'apôtre qui partirait de l'idée messianique juive pour aboutir à la préexistence et à la divinité métaphysique de Christ. La subordination ne disparaît pas dans les dernières épîtres (Col. I, 19), et la divinité préexistente est déjà exprimée, 1 Cor. VIII, 6; Rom. VIII, 3, etc.

Vu, le président de la soutenance,
E. REUSS.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 11 avril 1861.
Le Recteur, DELCASSO.